RELIGIÃO E MODERNIDADE: ROTEIRO PARA UMA DISCUSSÃO

OTÁVIO VELHO
Museu Nacional, UFRJ

> Algumas pessoas acham curioso que Jesus não tenha sido chinês", me disse o Sr. Wáng. "Que a mensagem cristã tenha levado tanto tempo a chegar à China é culpa de Caim. Quando Caim, o irmão mais velho agricultor, matou Abel, o irmão mais novo pastor, ele fugiu para a China, onde ensinou agricultura às pessoas. Isso foi bom. Mas foi incapaz de comunicar a verdadeira doutrina porque era malvado. Isso deixou os chineses chafurdando na superstição e no culto a Satã. A maioria dos chineses nem sabe que está adorando Satã. No entanto, isso está claro a partir do Livro do Apocalipse, que fala de Satã como uma "antiga cobra" (*gushé*), que é claramente uma referência aos dragões que os chineses representam por toda a parte. O gosto dos chineses pelos dragões (culto inadvertido de Satã) é responsável pela história chinesa ser empestada por milênios de guerra, enquanto as terras cristãs do Ocidente têm tido séculos de paz.
>
> David K. Jordan (1993)

Em 1985, Marcel Gauchet publicou um livro seminal intitulado *Le Désenchantement du Monde*, o qual se tornou (juntamente com textos complementares — ver Gauchet 1984) centro de um debate envolvendo, sobretudo, filósofos e teólogos (Mongin 1985; Schlegel 1985 e 1986; Valadier 1984; Steil, a sair) [1]. A tese central, tal como a apresenta sem meias palavras logo na primeira página, não é propriamente nova: "a trajetória viva do religioso no seio de nosso mundo está no essencial acabada". O que distingue, no entanto, essa obra do ateísmo moderno de senso-comum é, parado-

---

1. Sou devedor, sobretudo, ao Pe. João MacDowell pelo acesso à maioria desses textos.

Anuário Antropológico/92
Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1994

xalmente, a grande sensibilidade do autor para o fenômeno religioso. Assim, passando pelo que denomina religião pura, religião da transcendência e o fim da religião, oferece um grande painel da história em que resgata a importância da religião enquanto eixo organizador de modo raro entre os intelectuais contemporâneos. Por isso mesmo, sua argumentação é perturbadora: podemos estar, ainda, diante de sociedades em que a maioria dos membros é crente, mas, no que diz respeito a seu caráter público e fundante do social, a religião está acabada. Pertence ao mundo da experiência privada, dessolidarizando-se cada vez mais das grandes instituições. Os homens retomam, após um longo processo que privilegiou o Cristianismo como religião da saída da religião, o fundamento do universo dos viventes visíveis de que haviam sido despossuídos.

Visto retrospectivamente, creio que o livro de Gauchet talvez possa ser considerado a realização intelectual que melhor representa a culminância da elaboração da visão moderna sobre a religião. E é, até, incrível que, apesar de todos os ilustres antecessores, se tenha levado tanto tempo para chegar a essa versão, por assim dizer, "definitiva". Gostaria, no entanto, de chamar a atenção para outro fato, não menos extraordinário: o de exatamente, quando surge esse monumento literário, estarem colocadas as condições para mudar os termos da questão. A ponto de essa mudança de certa forma parecer apenas um pequeno (mas decisivo) passo além do ponto a que Gauchet a conduziu, de certa forma apenas radicalizando a sua linha de argumentação.

Diz ele: a religião não serve mais de fundamento para as sociedades humanas. Dizem os autores mais sensíveis à "crise" da modernidade: a sociedade (e o conhecimento) simplesmente não possui mais, num sentido positivista, fundamento algum (Velho 1992). Ou seja, pode-se dizer para os presentes propósitos que a vantagem relativa dos modernos princípios seculares organizadores já foi perdida.

Volta à religião? Não necessariamente. E certamente não como "fundamento". Apenas estamos, por assim dizer, na estaca zero; linguagem, aliás, que serve para expressar que se trata, agora, apenas de um *jogo*. Jogo em que já existem fortes apostas feitas em outras direções — sobretudo, talvez desde Nietzsche, na do *poder* (Velho 1992).

É nesse contexto que, apenas cinco anos após a publicação do livro de Gauchet, surge outro, não menos importante: *Theology and Social Theory* de John Milbank (1990). E com ele a religião (ou pelo menos a teologia)

"contra-ataca". Não menos polêmico[2], possui virtudes que vão, inclusive, em outras (embora, para seus propósitos, complementares) direções à da questão do destino da religião: representa, por exemplo, talvez a súmula mais bem articulada de uma crítica "pós-moderna" às ciências sociais.

Estamos, agora, no terreno da historicidade radical, do realismo interior às narrativas e da ficção imaginativa. E para Milbank, se não a religião em geral, o Cristianismo em particular (embora não "dialeticamente", ele coincide com Gauchet na aceitação nitzscheana da excepcionalidade do Cristianismo) possui, nesses termos, fortes fichas de eficácia retórica contingencial. Sobretudo devido a sua ontologia da paz, oposta ao jogo do poder

* * *

O ponto que queria marcar é sobretudo o de que, mesmo quando não diretamente referidos, pode-se representar, no curto "intervalo" figurado por essas duas obras, os debates, hoje, sobre religião e modernidade. Mas num duplo sentido: não só em termos da caracterização do "objeto" (as relações entre religião e modernidade), mas também em termos de que tipo de *olhar* (e a partir de onde) pousar sobre a questão da religião, até para além dos limites da modernidade. É assim, nesse segundo sentido sobretudo, que se desenvolvem na Antropologia novas tendências.

Tomarei, para ilustrar, dois livros recentes: um sobre *peregrinações* (Eade & Sallnow 1991) e outro sobre *conversões* (Hefner 1993), formados ambos por estudos de caso acompanhados de considerações gerais e comparativas.

O trabalho sobre peregrinações tem como principal interlocutor Victor Turner (1974a, 1974b e, com E. Turner, 1978). Numa casca-de-noz, pode-se dizer que os autores e organizadores tendem a tratar a visão de Turner — para quem as peregrinações constituem fenômeno liminar que ab-roga a estrutura e promove a *communitas* — como apenas um discurso particular sobre peregrinação, ao invés de sua descrição empírica. Na verdade, a

2. Ver Vaz (1991) e o número especial de *Modern Theology* (vol. 8, nº 4, outubro de 1992), a que tive acesso graças ao Pe. Henrique de Lima Vaz.

peregrinação deveria ser vista como um terreno de competição entre discursos, e:

> São esses diversos discursos com seus múltiplos significados e compreensões, trazidos ao santuário por diferentes categorias de peregrinos, por residentes e por especialistas religiosos que são constitutivos do próprio culto. Igualmente, um culto pode ser visto como constituído por mal-entendidos mútuos na medida que cada grupo busca interpretar as ações e motivações dos outros em termos de seu próprio discurso específico [Eade & Sallnow 1991: 5].

E ainda:

> O poder de um santuário [...] deriva em grande medida do seu caráter de um vazio religioso, um espaço ritual capaz de acomodar variados significados e práticas [...] O Universalismo é em última análise constituído não por uma unificação de discursos, mas ao invés pela capacidade de um culto entreter e responder à pluralidade [1991: 15].

Seria preciso evitar os determinismos e os fundamentos estruturalistas, presentes tanto na abordagem "dialética" de Turner quanto na abordagem positivista dos funcionalistas que raciocinam em termos de "reforço das estruturas", sendo um exemplo com viés marxista desta última o trabalho de Gross (1971) sobre Bom Jesus da Lapa, na Bahia. Dever-se-ia, ao invés, centrar-se na pluralidade dos discursos (por exemplo, conforme o caso, o da *cura*, o da *penitência*, o do *sublime*, o dos *negócios*, etc.) e no campo que constituem e que constitui o próprio culto.

Analogamente, na discussão sobre conversões ao Cristianismo, há também um encaminhamento prático de uma perspectiva que desconfia dos determinismos e da reificação das totalidades. E é essa praticidade que interessa, ilustrando uma contribuição típica da Antropologia.

Peter Wood, num posfácio, é provavelmente quem sumariza de forma mais impactante o sentido conjunto dos estudos de caso e a verificação da variedade dos significados e dos tipos de conversão. Segundo ele, todas as distinções observadas implicam numa importante qualificação do que pode ser considerada a visão metropolitana do Cristianismo:

> Ou o Cristianismo é, como muitos cristãos e outros observadores supõem, um todo coerente [...] ou é como esses estudos antropológicos tendem a mostrar, um amálgama de elementos histórico e culturalmente contingentes (embora freqüentemente aspirando à ilusão da coerência interna) [Wood 1993: 307].

Acrescenta, a seguir, a conveniência de pensar a questão em termos de uma tensão subjacente a essas duas visões, produto das implicações radicalmente diferentes dos trabalhos de estudiosos religiosos e antropólogos, que se ignoram mutuamente.

* * *

Ênfase na diversidade, na historicidade e na contingência, desconfiança de determinismos, totalidades e fundamentos, privilegiamento dos discursos e não de sujeito individuais. Mas, dando um passo adiante (ou para o lado), talvez a oposição de perspectivas entre teólogos e antropólogos sugerida por Peter Wood e seus associados deva ser qualificada. Afinal, a perspectiva de Victor Turner é muito próxima da de muitos teólogos e filósofos, ele mesmo reconhecendo a influência de Martin Buber. E não há maior campeão das totalidades que Louis Dumont.

Por outro lado, nem toda teologia cristã é, hoje, "metropolitana". Na verdade, os desafios à hegemonia metropolitana no Cristianismo se avolumaram extraordinariamente nesses últimos anos, não só com o aumento em termos absolutos e relativos do contingente de cristãos da Ásia, África e América Latina, mas com a elaboração teológica e pastoral que acompanha o peso crescente, sobretudo, do leste asiático; visível, aliás, de muitas outras formas.

Na Índia, desde os trabalhos pioneiros de Raimundo Panikkar, se marcou genericamente a distinção plena de conseqüências teológicas entre o Cristo cósmico e o Jesus histórico, sem falar de uma ênfase na Pneumatologia que abre espaço para a legitimação do sagrado fora dos limites da igreja institucional. Hoje, exploram-se outras possibilidades, como é o caso do jesuíta Michael Amaladoss. Conhecedor da obra de Dumont e dos antropólogos indianos e coincidindo com esses últimos em considerar a interpretação dumontiana da Índia como identificada ao discurso dos Brâmanes, Amaladoss já não é figura tão isolada e de transição como Panikkar.

O primeiro ponto de interesse nessa elaboração para o antropólogo da religião está na caracterização, plena de implicações substantivas e metodológicas, do caráter contingente e não necessário da relação entre Cristianismo e individualismo. Embora se possa até explorar eventuais relações do Cristianismo com o individualismo nas castas inferiores da Índia, não parece ser esse o veio mais interessante da perspectiva da "inculturação". Interessa mais pensar na direção de um holismo em que *unity* (na diversidade) não se confunde com *whole*, mas envolve um processo dinâmico que supõe não só tensão criativa, mas até conflito:

> A unidade não é algo dado, redescoberto ou restaurado, mas uma novidade criada, no poder do Espírito [Amaladoss 1992: 173].

Trata-se — tendo por base o pluralismo — de um processo de unificação como objetivo transcendente, embora constituído na história. E essa perspectiva holística seria simultaneamente compatível com a tradição cristã e com as tradições filosóficas e religiosas asiáticas, seja o *Atman-Brahman* indiano ou o *Tao* chinês. No limite, há quem caminhe para a afirmação de que um cristão asiático deverá buscar seu Velho Testamento alhures que não na bíblia judaica. Ou, explicitamente, incorporar as tradições de sua cultura e suas próprias mensagens no horizonte ampliado de um patrimônio comum.

> O Novo Testamento explica o mistério da redenção em categorias familiares à cultura judaica. Essas explicações culturais não são normativas. [...] Hoje precisamos buscar outras explicações que tomem as relações pessoais como modelo. [...] Se nossas imagens do Cristo mudarem, nossas questões cristológicas também mudarão [a sair: 6].

E:

> Minha tarefa é dupla: primeiro tenho que assimilar meu próprio passado cultural e religioso, lendo as escrituras indianas; depois relerei o Evangelho à luz dessa nova expériência [1992: 70].

Donde conclui, relendo o Evangelho de São João:

> Um verdadeiro companheirismo humano permanecerá um sonho enquanto permanecermos num nível Eu-Tu superficial. [...] A igreja ocidental tentou até agora explorar a multiplicidade e a interrelação entre seus elementos. Talvez seja a vez de a igreja indiana explorar o mistério da unidade como comunhão [1992: 81].

Uma visão asiática englobante de uma "teologia da harmonia" substituirá uma lógica que opera com o princípio da contradição e da exclusão (ou/ou) por uma da identidade e inclusão (e/e). Uma perspectiva que, inclusive, talvez ajude a pensar as chamadas "religiosidades do *self*" para além do marco do individualismo:

> Encontra-se a própria identidade na descoberta e afirmação do *self* por um processo de interiorização, ao invés de pela distinção de si mesmo em relação ao outro visto como diferente e em oposição [1992: 174].

E *esse* holismo é capaz de incorporar a relativização, talvez mais que da perspectiva individualista e de modo diferente:

> Acho que a tendência do Cristianismo é de se absolutizar embora se fale de ser "uma Igreja peregrina" [OV: num intervalo escatológico entre o *já* e o *ainda não*]. É importante perceber que estamos relativizando a religião — Cristianismo — não em relação a outras religiões, mas em relação ao Absoluto [a sair: 4-5].

* * *

A esta altura, no entanto, talvez se deva também relativizar (embora não negar) a distinção metropolitano-não metropolitano feita tanto por teólogos quanto por antropólogos. Para nossos ouvidos, algumas das observações "não metropolitanas" acima soam, até, um tanto pós-modernas (como a substituição da lógica do *ou* pela do *e*). Sem falar que, no caso da Antropologia, negar seu metropolitanismo seria um tanto hipócrita.

No próprio terreno teológico, é um comentarista inglês de Milbank que lhe faz um reparo no que diz respeito à pretensão de o Cristianismo "exibir a forma exemplar da comunidade humana". Reafirma como Amaladoss a tensão entre a exemplaridade e o ainda por se realizar (assunto a que, como

vimos, não é estranha a retomada em termos cristãos do holismo) com que então se substituirá a posição, que Milbank assume, da existência de uma narrativa-mestre que posiciona todas as demais, por:

> [...] uma tradição de elos narrativos sempre em extensão, em que ora algumas estórias, ora outras, funcionam como os animadores sincrônicos do resto, de modo que sempre haja um zumbido na tradição, um movimento de estória contra estória, um posicionamento nunca estável e uma sempre possível indeterminação com respeito a novos elos, novas estórias. Ao mesmo tempo, a vontade-de-narrar procurará assegurar uma continuidade narrativa entre e através das estórias, mas só de modo provisório, letrado. É a comunidade — constituindo as estórias que conta e constituída por elas — que ordena a "hierarquia" do contar, o padrão de intensidades narrativas pelo qual se marca um enredo provisório. Compreendida como uma tradição de possibilidade narrativa aberta pela estória de Cristo, essa tradição de estórias é a estória da Igreja para o futuro [Loughlin 1992: 381].

"Globalização" talvez seja a palavra mágica para explicar essas coincidências. Mas, a meu ver, foi Richard Shweder (1989) o antropólogo que em termos substantivos avançou mais a questão. Para Shweder, Nietzsche representa uma espécie de pai fundador não reconhecido da Antropologia. E isso porque os antropólogos compraram inteiramente o mote de que "Deus está morto", a disciplina tornando-se ontologicamente atéia e transformando a perseguição de fantasmas em sua atividade predileta. Tal como para Nietzsche, nada do que não é visível (Deus, pecado, feitiçaria, mas também infância, doença mental, papéis sexuais, parentesco, sacralidade, autoridade e até a escrita etnográfica) é "real". Tudo são construções da subjetividade.

Talvez não seja impunemente que Shweder é um especialista em Índia. Ele propõe que o que Nietzsche anunciou foi na verdade a morte do Deus monoteísta, colocando-se, portanto, como alternativa ao ateísmo um *politeísmo* ontológico. E talvez não seja por outra razão que, como chama a atenção Carvalho (1992), no século XIX, lado a lado com o aprofundamento da secularização, temos uma *reavaliação* da religião fundante da civilização ocidental que leva a reformulações do que seja o Cristianismo, ao ressurgimento do esoterismo e a um diálogo, num movimento de trocas e assimilações com tradições orientais que se estende até os nossos dias, e que suponho fazer parte da contra-modernidade apontada por Milbank, cujos expoentes filosóficos seriam Vico, Hamann, Herder, Coleridge, Kierkegaard e Blondel (Blondel 1990: 4).

Hoje, mais de quarenta anos de reflexão pós-positivista (Kuhn, Feyerarbend, Rorty talvez) permitiriam assumir as implicações disso. Para o antropólogo:

> [...] é o sucesso do nativo em argumentar com suas definições de realidade, usando-as para organizar e dar sentido a algumas de suas experiências, que empresta a essas teorias a sua autoridade como relatos do que seja natural, real ou objetivo [Shweder 1989: 127].

O mesmo acontece com o próprio conhecimento científico. Mas isso não significa que a realidade não exista. Apenas que não pode ser alcançada, a não ser por um ato de projeção imaginativa implicando o conhecedor tanto quanto o conhecido, e que será sempre incompleta, se representada de um único ponto de vista, e ininteligível, se representada por todos os pontos de vista simultaneamente.

Nessa situação, a proposta do filósofo Nelson Goodman para a física é uma atitude de "judiciosa vacilação" diante de múltiplos mundos objetivos. A convergência das projeções imaginativas não é necessária.

Transcendência sem arrogância:

> O objetivo para o pós-nietzschiano, então, é idêntico a um dos objetivos da boa Antropologia: ser o estudante e beneficiário de todas as tradições e escravo de nenhuma [Shweder 1989: 133].

Relativismo politeísta: o fato de não haver uma única realidade uniforme não significa não haver realidades. Realismo narrativo, diria Milbank. Como o casuísta medieval e os comentaristas talmúdicos, diz Shweder, só botando a irreverência a serviço da realidade e constantemente trocando de quadro de referência, o antropólogo honra o mundo *multiplex*.

* * *

Estudante e beneficiário de todas as tradições, escravo de nenhuma. Curioso como esse espírito, vindo, por exemplo, tanto do movimento esotérico erudito, quanto de desdobramentos do pós-positivismo, não parece distante das bricolagens e sincretismos cada vez mais difundidos (embora em si não sejam novidade) no panorama religioso contemporâneo. E que as autoridades cristãs (sem falar, por vezes, de antropólogos) tendem a anatematizar sem olhar, aliás, para o próprio umbigo: recente pesquisa, por exemplo, mostra que o paradigma cristão da representação de Deus não domina mais a cultura do Québec, mais de 60% dos entrevistados acreditando tratar-se Deus menos de uma pessoa e mais de uma dimensão oculta do cosmos, do eu ou do social (Lemieux e outros 1993); e isso sem falar da coexistência aparentemente crescente em meios cristãos da doutrina reincarnacionista com a crença na ressurreição.

Poder-se-ia imaginar que essas tendências (e, sobretudo, o "sincretismo") incorreriam na ininteligibilidade da representação simultânea de "todos" os pontos de vista a que se refere Shweder ou na "descontextualização", o "politeísmo" possuindo dignidade apenas quando exercido "em seqüência". Mas talvez se possa indagar se essa "simultaneidade" não será efeito "óptico", caso particular do seqüencial em que cada ato de per si (sobretudo no interior de um ritual e submetido a seus tempos) evocará *instantaneamente* um mundo.

No caso específico da crítica à descontextualização em relação a uma tradição que dá sentido profundo aos atos religiosos (Carvalho 1992), seria preciso indagar até que ponto as próprias tradições não são produto de idealização e/ou de uma construção política dos observadores. Para o caso do sul da África, por exemplo, Terence Ranger (1993), seguindo Neckebrouck, mostra como as identidades aparentemente étnicas e primordiais podiam ser abandonadas, assumidas ou reassumidas conforme a atividade produtiva (caçadores "Ndorobo", agricultores "Kikuyu", pastores "Maasai"), o que envolvia significativas mudanças religiosas. E as conversões ao Cristianismo passaram a ser feitas conforme esse mesmo modelo. Além do mais, toda a ênfase na estabilidade das tradições e no localismo tribal, que se refletiu na etnografia, foi produto de uma imposição colonial, quando não dos "intelectuais orgânicos" africanos. No primeiro caso:

> [...] A etnografia do Domínio Indireto privilegiou a "tribo" e a "religião tribal". As tribos eram idealmente definidas como unindo língua, cultura, auto-identidade, política e religião. Onde quer que os rituais religiosos envolvessem pessoas de variados grupos lingüísticos e culturais — como nos rituais de iniciação do sul da Tanzânia — os etnógrafos esforçavam-se por deslindar os "elementos misturados" em tais cerimônias "impuras" de modo a abstratamente reconstruir a religião étnica original. A interação em um mesmo culto de pessoas de diferentes etnias era considerada produto da desintegração tribal e, portanto, era deplorada [Ranger 1993: 69].

Estamos hoje, portanto, diante de situações em que os antropólogos deveriam buscar fazer com que seus esquemas pelo menos não atrapalhassem o seu papel de intérpretes e tradutores de tradições para a nossa própria e limitada linguagem. Sobretudo quando cada vez menos podem pretender o monopólio da legitimidade nesse papel, não só em face da presença de concorrentes, mas também das dificuldades de uma honesta contabilidade das nossas realizações. São também situações em que talvez efetivamente se possa (e nisso a ideologia explícita dos antropólogos deveria ajudar) aceitar a relativização pós-moderna da distinção entre alta e baixa cultura. Afinal, os sincretismos e bricolagens da "Nova Era" não só foram anunciados pelo ressurgimento do esoterismo erudito, como também ganharam importante respaldo histórico-filosófico no caso das Grandes Religiões na influente caracterização do Período Axial de seu surgimento feita por Karl Jaspers.

A própria idéia dos "mal-entendidos", tal como aparece na crítica às descontextualizações, pode ser tomada em sua positividade, como vimos na caracterização do próprio culto nas peregrinações (Eade & Sallnow 1991). Sem falar dos "mal-entendidos" nas conversões, que talvez apontem para uma compreensão mais rica da experiência e das instituições religiosas.

O influente filósofo judeu Emmanuel Lévinas (1976), em sua crítica à convertida (ao Cristianismo) Simone Weil, sugere que ela não entendeu a bíblia judaica, onde não cabe a geometria grega: "Nós não pensamos as relações, nós estamos em relação" (1976: 188).

Não será, em geral, o caso da famosa distinção entre holismo e individualismo? A não ser nos casos em que se rompeu um equilíbrio, afinal, delicado, não serão aqueles que não falam em holismo os verdadeiros holistas e os que o evocam aqueles que, juntamente com todos os *bricoleurs*, *hippies* e místicos de nossa época, vivenciam a sua falta?

Os caminhos e descaminhos da religião e da (pós-) modernidade nos envolvem a todos, e os *blurred genres* (Geertz 1983) não são invenção de quem é responsável por uma anarquia indesejável, mas de quem, a partir de um *amor fati* despido de conotações positivistas, quer vislumbrar riqueza e harmonia.

BIBLIOGRAFIA

AMALADOSS, Michael. 1992. *Walking Together — The Practice of Inter-religious Dialogue*. Gujarat: Gujarat Sahitya Prakash.

______. (A sair). Being a Christian Community among other Believing Communities.

CARVALHO, José Jorge de. 1992. "Características do Fenômeno Religioso na Sociedade Contemporânea". In *O Impacto da Modernidade sobre a Religião* (Maria Clara Bingemer org.). São Paulo: Loyola.

EADE, John & Michael J. SALLNOW (orgs.). 1991. *Contesting the Sacred — The Anthropology of Christian Pilgrimage*. London: Routledge.

GAUCHET, Marcel. 1984. Fin de la Réligion? *Le Débat* 28.

______. 1985. *Le Désenchantement du Monde — Une Histoire Politique de la Réligion*. Paris: Gallimard.

GEERTZ, Clifford. 1983. "Blurred Genres: the Refiguration of Social Thought". In *Local Knowledge*. New York: Basic Books.

GROSS, Daniel. 1971. Ritual and Conformity: a Religious Pilgrimage to Northeastern Brazil. *Ethnology* 10.

HEFNER, Robert W. (org.). 1993. *Conversion to Christianity — Historical and Anthropological Perspectives on a Great Transformation*. Berkeley e Oxford: University of California Press.

JORDAN, David K. 1993. "The Glyphomancy Factor: Observations on Chinese Conversion". In *Conversion to Christianity — Historical and Anthropological Perspectives on a Great Transformation* (Robert W. Hefner, org.). Berkeley e Oxford: University of California Press.

LEMIEUX, R. e outros. 1993. De la Modernité des Croyances: Continuités et Ruptures dans l'Imaginaire Religieux, *Archives des Sciences Sociales des Religions* 81 (janeiro-março).

LÉVINAS, Emmanuel. 1976. "Simone Weil contre la Biblie". In *Difficile Liberté*. Paris: Albin Michel.

LOUGHLIN, Gerard. 1992. Christianity at the End of the Story or the Return of the Master-narrative. *Modern Theology* 8 (4).

MILBANK, John. 1990. *Theology and Social Theory — Beyond Secular Reason*. Oxford: Basil Blackwell.

MONGIN, Olivier. 1985. Quand la Réligion s'Éclipse. *Esprit* 106 (outubro).

RANGER, Terence. 1993. "The Local and the Global in Southern African Religious History. In *Conversion to Christianity — Historical and Anthropological Perspectives on a Great Transformation* (Robert W. Hefner, org.). Berkeley e Oxford: University of California Press.

SCHLEGEL, Jean-Louis. 1985. La Réligion Est-elle Finie? *Études* 363 (4).

______. 1986. Revenir de la Sécularization? *Esprit* 113/114 (março-abril).

SHWEDER, Richard. 1989. "Post-Nietzschian Anthropology: the Idea of Multiple Objetive Words". In *Relativism* (M. Krausz, org.). Notre Dame: University of Notre Dame Press.

STEIL, Carlos Alberto (A sair). Para ler Gauchet.

TURNER, Victor W. 1974a. "Pilgrimages as Social Processes". In *Dramas, fields and Metaphors*. Ithaca: Cornell University Press.

______. 1974b. Pilgrimage and Communitas. *Studia Missionalia* 23.

TURNER, Victor W. & E. TURNER. 1978. *Image and Pilgrimage in Christian Culture: Anthropological Perspectives*. Oxford: Basil Blackwell.

VALADIER, Paul. 1984. Le débat du Débat. *Le Débat* 32.

VAZ, Henrique de Lima. 1991. Além da Modernidade. *Síntese* 18 (53 — abril-junho).

VELHO, Otávio. 1992. "Antropologia e a Questão da Representação". In *Duas Conferências* (G. Velho & O. Velho). Rio de Janeiro: Ed. UFRJ.

WOOD, Peter. 1993. "Afterword: Boundaries and Horizons". In *Conversion to Christianity — Historical and Anthropological Perspectives on a Great Transformation* (Robert W. Hefner, org.). Berkeley e Oxford: University of California Press.